Jacek WOJTYSIAK

„SENSOTWÓRCZA" FUNKCJA RELIGII
Uwagi filozofa

W dniach 19-21 listopada 1999 roku w Uniwersytecie Warszawskim odbyło się ogólnopolskie sympozjum z okazji 2000-lecia chrześcijaństwa. Sympozjum, które zgromadziło liczne autorytety polskiej nauki, było faktycznie głębokim świadectwem złożonym przez uczonych. Uczestnicy obrad przedstawili wykłady i prowadzili dyskusje w ramach następujących grup tematycznych: miejsce chrześcijaństwa w cywilizacji, granice poznania naukowego, etyka chrześcijańska, język i literatura wobec religii, człowiek współczesny – rozum i wiara. Znamienne – a jest to rzadkością w polskim życiu naukowym – że tuż przed konferencją ukazała się dwuczęściowa publikacja zawierająca większość przygotowanych na sesję referatów oraz materiały do dyskusji[1]. W posłowiu do części pierwszej książki *Człowiek – nauka – wiara* jej redaktor, J. J. Jadacki, wyróżnia wśród poruszonych w niej problemów następujące, jak to określa, „gościńce": religia wobec innych dziedzin kultury – artykuły A. Bogusławskiego, T. Hofmokla, J. Janika, J. Brzezińskiego, M. Hellera, S. Sawickiego, a także artykuły J. Salamuchy i M. Przełęckiego zamieszczone w części drugiej; chrześcijaństwo wobec antyku – artykuły J. Wojtczaka, J. Domańskiego, D. Dembińskiej-Siury, H. Samsonowicza; chrześcijaństwo wobec realiów Rzeczypospolitej – artykuły J. Tazbira, J. Kłoczowskiego, A. Nowickiej-Jeżowej, Z. Sudolskiego, J. Bartmińskiego i J. Puzyniny; chrześcijaństwo wobec postmodernizmu – artykuły J. Życińskiego, A. Szostka, M. Safjana; chrześcijaństwo wobec innych cywilizacji – artykuły T. Żylicza, J. J. Jadackiego, A. Wierzbickiej, M. K. Byrskiego (s. 305-310).

Z bogactwa interesujących problemów poruszonych w książce *Człowiek – nauka – wiara* oraz w towarzyszącej jej publikacji *Człowiek współczesny: rozum a wiara* wybierzmy tylko jeden – ten, który filozofa zajmuje szczególnie: problem sensowności i zasadności twierdzeń religijnych. Zagadnienie to, wyraź-

[1] Część pierwsza publikacji nosi tytuł: *Człowiek – nauka – wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*, red. J. J. Jadacki, K. Wójtowicz [cz. 1], Warszawa 1999, ss. 310, Uniwersytet Warszawski. Część druga została zatytułowana: *Człowiek współczesny: rozum d wiara. Materiały do dyskusji okrągłego stołu* (artykuły J. Salamuchy i M. Przełęckiego), red. J. J. Jadacki [cz. 2], Warszawa 1999, ss. 38, Uniwersytet Warszawski.

nie sformułowane przez Przełęckiego w artykule zatytułowanym „Poznanie religijne” (por. cz. 2, s. 18), kilkakrotnie powraca w omawianej książce, na przykład w wypowiedzi Bogusławskiego przeciwko antropomorfizmowi w pojmowaniu Boga (por. „O pozytywnej stronie granic poznania”, cz. 1, s. 68-73).

Jaki sens mają twierdzenia religijne? Na użytek niniejszych uwag pomińmy filozoficzne wypowiedzi o Bogu i związane z nimi trudności. Ograniczmy się tu tylko do języka kluczowych tekstów religijnych, czyli tak zwanych tekstów objawionych: do tekstów Biblii. Mają one rozmaity, odsłaniany przez egzegetów, charakter. Chociaż znajdują się wśród nich wypowiedzi w miarę jednoznaczne, dominują raczej wypowiedzi metaforyczne. Te ostatnie podlegają jednak „demetaforyzacji”, o czym świadczy na przykład artykuł Jadackiego zatytułowany „Uniwersalność etyki katolickiej” oraz artykuł Wierzbickiej: „Jak interpretować Ewangelię? Semantyka metafory i przypowieści”. Jadacki dokonuje rekonstrukcji logicznej struktury etyki Ewangelii, a Wierzbicka – przekładów metafor ewangelicznych na język uniwersalny (tzw. naturalny metajęzyk semantyczny). Czynią to przekonywająco, a można im wytknąć co najwyżej pewne drobne przeoczenia, na przykład Jadacki pomija współczesne badania egzegetyczne. Jego zdaniem podana w Ewangelii według św. Mateusza (5, 44 i 22, 39) norma miłości każdego bliźniego nie tyle zastępuje „starą” normę, ile jest powtórzeniem „starej” normy zawartej w Księdze Kapłańskiej (19, 18). W przekładach stosowanych przez Wierzbicką natomiast występują wyrażenia (pojęcia) nieobecne w tablicy wyrażeń (pojęć) uniwersalnych, takie jak: „czasami”, „ponieważ”, „rzeczy”, „wy”, „wam”, „mój”, „zawsze”, „z powodu”, „Bóg”.

Wspomniane analizy są ważne, jednak – jak sądzę – nie odsłaniają one głównego przesłania Ewangelii. Przesłanie to nie ma charakteru normatywnego (typu: „Rób to-a-to!”) czy prakseologicznego (typu: „będzie dobrze dla ciebie, jeżeli...”), lecz przede wszystkim ma charakter opisowy (informacyjny). Jan Paweł II, współczesny głosiciel Dobrej Nowiny, streszcza owo przesłanie za Soborem Watykańskim II następująco: „On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał [...] stał się prawdziwie jednym z nas [...]”[2]. Można po prostu powiedzieć, że Ewangelie w pierwszym rzędzie zawierają opisy typowych sytuacji, w jakich znajduje się człowiek, wraz z zapewnieniem, że sytuacje te mają wartość i sens, gdyż uczestniczył (uczestniczy) w nich Syn Boży. Wszelkie ewangeliczne normy i reguły zyskują swą prawomocność w związku z tymi opisami i zapewnieniami.

Wśród przywoływanych w Ewangeliach typowych sytuacji życiowych uprzywilejowane miejsce zajmują te, z którymi ludzie praktycznie i teoretycznie nie mogą sobie poradzić (tak zwane sytuacje egzystencjalne czy graniczne). Należą do nich przede wszystkim cierpienie i śmierć. (Nieprzypadkowo Szostek rozpoczyna swój artykuł „Prawda

---

[2] Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000, nr 4.

– wolność – sumienie" od analizy ewangelicznej opowieści o uzdrowionym ślepcu – por. cz. 1, s. 232n.). Po wykonaniu odpowiednich zabiegów intelektualnych można co prawda owe fenomeny wyjaśnić „globalnie" (mają one sens i wartość w kontekście całości doskonałego Kosmosu), jak wykazał to za G. W. Leibnizem w wykładzie „Ontologia wartości" J. Perzanowski[3]. Ludzie jednak myślą „lokalnie" („co z tego, że wszechświat jako całość jest dobry i doskonały, skoro mnie: tu i teraz – a niektórych nawet przez całe życie – boli?!"). Nic więc dziwnego, że – jak wykazują Bartmiński i Puzynina – „cierpienie jest rysem dominującym w polskim obrazie Jezusa Chrystusa", a obraz ten współgra z obrazem Chrystusa jako „upostaciowanej Miłości" (por. „Językowy obraz Chrystusa w kulturze polskiej XX w.", cz. 1, s. 20). Tym samym współczesne interpretacje Ewangelii zawarte w polskiej kulturze odzwierciedlają wyżej omówioną strukturę: opis cierpienia i zapewnienie o jego wartości, którą gwarantuje miłość. Co więcej, dzięki badaniom Byrskiego okazuje się, że struktura ta ma charakter uniwersalny: „archetyp ofiary [cierpienia i śmierci z miłości – J. W.] jest obecny we wszystkich kulturach" (por. „Ecce homo, czyli dialog z hinduizmem o śmierci Boga", cz. 1, s. 97).

Powyższe uwagi wymagają potwierdzenia w analizach tekstów Ewangelii. Zwróćmy tu tylko uwagę na dwa z nich, będące w pewnym aspekcie podsumowaniem pozostałych: na „Osiem błogosławieństw" (Mt 5, 3-12) i na „Sąd Ostateczny" (Mt 25, 31-46). Mają one podobną strukturę: wyliczenie pewnych trudnych sytuacji życiowych (ubóstwo, smutek, bieda, brak sprawiedliwości, bycie prześladowanym i obmawianym, głód, pragnienie, bezdomność, nagość, choroba, bycie w więzieniu); zapewnienie o ich wartości (ci, którzy ich doznają, są „błogosławieni"; z tymi, którzy ich doświadczają, utożsamia się „Król" wszechświata); wyprowadzenie normy (zachęty?) lub reguły („cieszcie się i radujcie" – przyjmijcie i zaakceptujcie te sytuacje, ponieważ jesteście w nich „błogosławieni"; „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" – Mt 25, 40, ponieważ „Król" utożsamia się z „najmniejszymi").

Jeśli powyższe uwagi są w miarę jednoznaczne i jasne, to stanowią one kolejny argument na rzecz tezy, że twierdzenia religijne można wyrażać w języku w miarę jednoznacznym i treściowo określonym. Tym samym postulat współpracy tradycji chrześcijańskiej i oświeceniowej, akcentowany przez Życińskiego w referacie „Chrześcijaństwo a dziedzictwo oświecenia: między wyzwaniem a dialogiem" (cz. 1, s. 283n.), zyskuje kolejny przykład realizacji i wpisuje się w wielowiekowy proces dialogu chrześcijaństwa z filozofią grecką (o czym piszą Dembińska-Siury, Domański i Wojtczak). Chociaż niektóre wymienione wyżej pojęcia wymagają dalszego ujaśnienia (np. wcielenie, Syn Boży, Król, sens, wartość), jednakże nie

[3] Niestety, tekst wykładu wygłoszonego podczas sympozjum przez J. Perzanowskiego nie został zamieszczony w omawianej publikacji. W książce zabrakło też m.in. głębokiego i niosącego uniwersalne przesłanie odczytu W. Stróżewskiego „Jak możliwa jest metafizyka chrześcijańska?" oraz – zapowiedzianej w programie – rozmowy z nestorem polskiej filozofii S. Swieżawskim.

jest to specyficzne dla dyskursu (meta)religijnego. Wielowiekowy proces stopniowego ujaśniania pewnych pojęć zachodzi także w nauce i w filozofii, a filozofia dopiero w XX wieku znalazła w miarę ścisłą terminologię do opisania na przykład fenomenu dzieła sztuki (co dokonało się głównie w tekstach R. Ingardena). Subtelne dziedziny wymagają pracy wielu pokoleń nad sformułowaniem adekwatnego dla nich języka. Naukowa biblistyka (rozpoczęta, jak się zwykło przyjmować, dopiero pracami R. Bultmanna) i analityczna filozofia religii (podsumowana ostatnio w *A Companion to Philosophy of Religion*[4]) są dyscyplinami stosunkowo młodymi. Zresztą nie należy pochopnie krytykować języka religijnego, skoro – co ujawnili fizycy kwantowi: Hofmokl, Janik, a także Heller – już język nauki wzorcowej (fizyki) stoi przed pytaniami uczącymi pokory.

Z problemem sensowności wypowiedzi religijnych splata się wyraźnie problem ich zasadności – do tego stopnia, że niektórzy wręcz utożsamiają sensowność zdania z jego uzasadnialnością. Proponuję zwrócić uwagę na dwa, pominięte przez Przełęckiego (poza wzmianką na s. 32, cz. 2), sposoby uzasadniania omawianych tu twierdzeń. Dokładniej przedstawia je J. M. Bocheński w swej książce *Logika religii*, niepotrzebnie jednak, jak się zdaje, oddzielając je od siebie.

Według Bocheńskiego „w pewnym okresie życia podmiot zaczyna sądzić, że jeżeli uzna podstawowy dogmat jakiejś religii, to całość jego doświadczeń będzie można zorganizować i jakoś wyjaśnić. To pewnie mają na myśli autorzy piszący, iż przyjęcie tej hipotezy «nadaje sens światu i życiu». Logicznie oznacza to, że hipoteza religijna odgrywa rolę aksjomatu, z którego można [...] wyprowadzić całą resztę”[5]. Załóżmy, na użytek niniejszych uwag, że podstawowy dogmat (jako hipoteza religijna) jest równoważny (choć nierównoznaczny) z dyskutowanym wyżej zdaniem: „życie ludzkie, a zwłaszcza jego trudne sytuacje, ma sens i wartość”. Z powyższego zdania trudno wyprowadzić sprawozdania z życiowych doświadczeń, tak jak trudno ze zdania wartościującego wyprowadzić zdania opisowe. Można jednak dzięki owemu zdaniu te sprawozdania „zorganizować i jakoś wyjaśnić”: w świetle (meta)hipotezy religijno-aksjologicznej wszystkie doświadczenia życiowe jawią się jako – mimo wszystko – pozytywne, jako właśnie „sensowne” i „wartościowe”.

Wspomnianą (meta)hipotezę religijno-aksjologiczną można uznać na podstawie zaakceptowanego przez Przełęckiego „doświadczenia religijnego w sensie szerszym” jako „pewnego przeżycia wartości”, które ma charakter poznawczy: „coś nam ujawnia, o czymś nas powiadamia” (cz. 2, s. 24n.). Doświadczenie to należy do poznania pozanaukowego i dzieli pewne wspólne cechy z innymi jego odmianami, zwłaszcza – jak zauważył Sawicki w artykule „Religijny horyzont poezji” (cz. 1, s. 220) – z doświadczeniem poetyckim, wymykającym się analizie logicznej. Według Przełęckiego ma ono charakter „senso-

---

[4] Zob. *A Companion to Philosophy of Religion*, red. P. L. Quinn, Ch. Taliaferro, Oxford 1999.

[5] Por. J. M. Bocheński, *Logika religii*, w: tenże, *Logika i filozofia. Wybór pism*, oprac. J. Parys, Warszawa 1993, s. 447.

twórczy"[6] lub lepiej: „sensoodkrywczy" (notabene: Przełęckiego koncepcja filozofii koreluje z koncepcją Jana Pawła II zawartą w *Fides et ratio*[7], gdzie słowo „sens" pojawia się co najmniej 52 razy). Problem jednak w tym, że twierdzenia oparte na doświadczeniu religijnym w szerszym znaczeniu „to – jak twierdzi Przełęcki – twierdzenia o treści ogólnometafizycznej raczej niż specyficznie religijnej" (cz. 2, s. 25).

Powyższa uwaga Przełęckiego skłania do przypuszczenia, że ogólna metafizyczna (meta)hipoteza religijno-aksjologiczna jest wspólna dla wielu religii, a nawet dla systemów filozoficznych zawierających religijne przesłanie. Uznaje się ją dzięki szczególnym doświadczeniom „sensotwórczym". Specyficzne twierdzenia religijne uzasadnia się jednak inaczej: w odwołaniu do autorytetu przekazicieli tekstów głoszonych jako objawione.

Dzięki pracom Bocheńskiego (a także L. Koja) dysponujemy logicznymi analizami pojęcia autorytetu. Według teorii Bocheńskiego[8] uzasadnienie czyjegoś autorytetu epistemicznego polega na bezpośrednim lub pośrednim wykazaniu jego kompetencji i prawdomówności w danej dziedzinie. Ta druga droga jest częstsza, lecz „logicznie słaba". Jednakże z drugiej strony „większość zdań [także naukowych – J. W.], które uznajemy za prawdziwe, jest w obecnym okresie oparta na autorytecie epistemicznym"[9]. Sytuacja człowieka wierzącego nie jest w tym względzie istotnie gorsza od sytuacji naukowca zmuszonego do korzystania z wyników badań przeprowadzonych przez innych.

Podobnie rzecz ujmuje Salamucha w artykule „Struktura katolickiego poglądu na świat": „Wiara autorytatywna jest o tyle irracjonalna, że jej tezy nie są ani oczywiste, ani do tez oczywistych sprowadzalne; ale na tyle jest racjonalna, że można racjonalnie badać wartość autorytetu podstawowego i można racjonalnie badać treść jej tez" (cz. 2, s. 10). Zauważmy przy tym, że uznanie autorytetu przekaziciela tekstu objawionego prowadzi do uznania „podstawowego dogmatu" (np. typu: „przesłanie Ewangelii jest prawdziwe"). Dogmat ten jest natomiast – jak założyliśmy – bądź równoważny z (meta)hipotezą religijno-aksjologiczną, bądź tę hipotezę implikuje („jeżeli przesłanie Ewangelii jest prawdziwe, to życie ma sens i wartość", choć niekoniecznie na odwrót). Okazuje się tedy, że główna (meta)teza danej religii (wyznania) jest odpowiednikiem lub partykularyzacją (meta)hipotezy religijno-aksjologicznej racjonalnie uznawanej na podstawie doświadczenia.

Powyższa koncepcja dwóch poziomów systemu religijnego (wspólnego, ogólnego – (meta)hipoteza religijno-aksjologiczna, oraz specyficznego – podstawowy (meta)dogmat i pozostałe dogmaty), uzasadnianych na dwóch drogach (odpowiednio: doświadczenia i autorytetu), zapewnia wystarczającą (choć nieniezawodną) racjonalność dyskursu religijnego. Koncepcja ta ponad-

[6] M. P r z e ł ę c k i, *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego*, Warszawa 1996, s. 55, 63.

[7] Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio* do biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem.

[8] Por. J. M. B o c h e ń s k i, *Co to jest autorytet?*, w: tenże, *Logika i filozofia*, s. 187-324, por. zwłaszcza twierdzenia 5.1 – 5.11.

[9] Tamże, twierdzenie 5.11.

to umożliwia wyjaśnienie niektórych fenomenów. Należy do nich na przykład wielość religii i wyznań oraz fakt występowania w nich pewnych wspólnych elementów. Prawdopodobnie bezwyznaniowi teiści, a także i aksjologicznie zorientowani agnostycy akceptują tylko te wspólne elementy – względnie ich większą (w pierwszym przypadku) lub mniejszą (w przypadku drugim) część. Natomiast wyznawcy poszczególnych religii dodatkowo akceptują tezy bardziej szczegółowe (np. typu: „sens życia tkwi w Jezusie Chrystusie"). W swych szczegółowych przekonaniach różnią się oni między sobą, ponieważ uznali za autorytety różne osoby lub instytucje.

Dodajmy, że merytoryczne spory między przedstawicielami poszczególnych religii (i wyznań) można próbować rozstrzygać w oparciu o badanie stopnia uzasadnienia uznawanych autorytetów lub stopnia zgodności treści danej wiary z ogólną i powszechną intuicją (intuicjami?) religijno-aksjologiczną. Badanie to jest jednak ogromnie skomplikowane, ostatecznie o wyborze autorytetu decyduje wszak – psychologicznie, historycznie i kulturowo warunkowane – niepowtarzalne i trudno weryfikowalne zaufanie do danych osób lub wspólnot. Podstawą dialogu międzyreligijnego i ekumenizmu jest zrozumienie subtelności (przeżywanego także we własnej religii i wyznaniu) fenomenu zaufania oraz doniosłości wspólnych intuicji metafizyczno-aksjologicznych.

Wydaje się, że omawiana publikacja jest owocem wrażliwości uczonych na wartości odsłaniane w tych intuicjach. Jak się okazuje, naukowy krytycyzm nie musi wszak przeszkadzać w ich dostrzeganiu. Może natomiast pomóc w głębszym zrozumieniu tego, na czym polega postawa wiary i jakie jest jej miejsce w życiu człowieka jako bytu rozumnego. Dobrze się więc stało, że na progu nowego tysiąclecia polscy naukowcy na nowo podjęli próbę przemyślenia relacji między wiarą a nauką. Powyższe uwagi świadczą o tym, że próba ta, inspirując innych do refleksji, jest jak najbardziej udana.